MODERNIDAD, CRISIS Y CRÍTICA

José Guadalupe Gandarilla Salgado





UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias
en Ciencias y Humanidades

México, 2015

Gandarilla Salgado, José Guadalupe, autor.
Modernidad, crisis y crítica / José Guadalupe Gandarilla Salgado.
– Tercera edición.
256 páginas. – (Colección el mundo actual: situación y alternativas)

ISBN 978-607-02-7167-0

1. Civilización moderna – Filosofía. I. Título. II. Serie.
CB428.G35 2015
LIBRUNAM 1781225

Primera edición, Editorial Autodeterminación,
La Paz, Bolivia, 2014.
Segunda edición, Ediciones La Cebra, Palinodia,
Buenos Aires, Argentina, 2014.

Tercera edición, 2015

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias
en Ciencias y Humanidades
Torre II de Humanidades, 4º piso
Circuito Interior, Ciudad Universitaria,
Coyoacán, 04510, México, D.F.
www.ceiich.unam.mx

Diseño de portada: Amanali María Cornejo Vázquez
Fragmento de “Prometeo”, tríptico de Oskar Kokoschka,
óleo y temple sobre lienzo, 1950.

Proyecto PAPIIT IN401111
El programa de investigación modernidad/colonialidad como herencia
del pensar latinoamericano y relevo de sentido en la Teoría Crítica
Responsable: José Guadalupe Gandarilla Salgado.

ISBN 978-607-02-7167-0

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Índice

Hacia una teoría crítica para el siglo XXI: reflexiones desde el giro de-colonial

"Humanizar es liberar al ser humano de sus cadenas. Libertad es libertad de las cadenas, y el pensamiento crítico tiene que decir y derivar cuáles son estas cadenas. Tiene que preguntar, igualmente, por las libertades que se ofrecen en el mundo ideológico; hasta qué grado las mismas libertades prometidas esconden nuevas cadenas"

Franz Hinkelammert (2008: 231-232)

Introducción

Uno de los filósofos franceses que goza actualmente de mayor reconocimiento, y entre los círculos de pensamiento y activismo radical ha sido uno de aquellos que últimamente ha animado los debates sobre el asunto de la acción y su sentido (enunciada en su sistema de categorías como "el ser y el acontecimiento" y en términos de política y ética como la cuestión de "la idea del comunismo"), o dicho en otros términos, sobre la necesidad de discutir el horizonte de todo otro horizonte que aunque en nuestro tiempo no pareciera estar cargado de actualidad, la situación del mundo tan agravada le ha venido colocando, a ese *topoi*, como una apuesta ineludible, en la que la humanidad pudiera estarse jugando su destino. Este mismo pensador, en una obra que fue publicada justo en la época de "la gran transformación" neoliberal, esto es, que expresaba un tono completamente discorde con el vuelco reestructurador que se empezaba a vislumbrar a inicios de los años ochenta del siglo pasado, llegó a

sostener que “la filosofía no vale una hora de esfuerzo si no esclarece el compromiso” (Badiou, 2009: 17). Con una intención muy afín a ésta se expresaba el ex combatiente de la Resistencia y luego involucrado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, Stéphane Hessel, quien a sus cerca de 90 años, y a la luz de los estragos que comenzaban a sentirse con la crisis global de inicios de 2008, llamaba a sus congéneres no sólo a “indignarse” sino a dar un siguiente paso y “comprometerse” en una política que cambie el estado de cosas actual.

Lo que Alain Badiou sugiere o invita a pensar en aquel muy abreviado enunciado pudo fácilmente habérsele antepuesto a las transiciones vivenciadas por los herederos intelectuales de aquel proyecto que venía siendo conocido como “Teoría Crítica de la sociedad”, que ya en dicha década estaba madurando hacia un paradigma de pensamiento (por vía de Habermas y su “Teoría de la acción comunicativa”) que si bien no se colocaba en las antípodas del legado de los pensadores francfurtianos de la época del fascismo (Max Horkheimer y Theodor W. Adorno) si le separaba definitivamente de lo que al seno del programa de investigación original les guiaba al modo de certeza: la civilización que la racionalidad moderna prometía estar creando se conduce por un curso que es irracional, la enajenación que a su interior se aloja cobra un grado de sutileza que le vuelve imperceptible y al sujeto que la encarna le convierte en inconsciente participante de su propio autodominio (le encierra con ello en un callejón sin salida). La proyección ampliada de dichos mecanismos enajenantes, y sus mediaciones, construye y autoconstruye una lógica global que coloca como externa la valoración moral de nuestra acción individual, pues separa (en tiempo y espacio) las consecuencias (colectivas pero ignoradas) respecto al acto (éste sí calculado y eficaz, y por ello moderno), con lo cual bajo el cobijo de una entera racionalización instrumental y un ejercicio burocrático del control se produce totalitariamente un

sistema que no puede sino asumir la forma de una "sociedad administrada".

Es cierto que no puede objetarse a los continuadores de la primera generación de pensadores adscritos a la Teoría Crítica el haber abandonado todo compromiso, por el contrario, lo que ha de subrayarse es que establecieron un compromiso con el orden emergente de la posguerra, con la instauración en los espacios de capitalismo avanzado de las estrategias del Estado de Bienestar y las políticas socialdemócratas como mecanismos privilegiados en la obtención de legitimidad. Los nuevos posicionamientos exigían distanciarse de las posiciones originales, de Horkheimer y más aún de Adorno, que ven la autodestrucción de la razón en el proceso dialéctico de intentar dominar por vía racional y en sentido pleno a "lo otro" y obtener por resultado el carácter resurgente de ese otro (de salvaje barbarismo) que se esconde en el ser humano dotado de razón. Los continuadores de la Escuela de Francfurt desde la segunda generación encabezada por Habermas consienten en dar más oportunidad a la razón como en mirar con carácter de incompleto el establecimiento de la modernidad, desde sus renovadas posturas todavía hay algo por hacerse con los ideales ilustrados y sus vericuetos racionales. Se trataría de conducir las situaciones humanas, por el camino de los acuerdos consensuales (en la ética y la política) y por vía de la verdad intersubjetiva (con consecuencias devastadoras para una razón solipsista y secuelas hasta en el terreno de lo que ha de ser asumido como científico y en su aplicación profundizada y tecnocientífica) y la "acción comunicativa", hacia un orden que, si ya no es posible modificarlo de tajo, pudiera construir sociedades más justas y mundos de vida más acordes a lo civilizado (Habermas), asumiendo que es imposible acabar con ciertas "patologías de la razón" que en el carácter relacional de los conglomerados humanos no terminan por abrogar diversas formas de nulo reconocimiento del otro o de franco desprecio y agravio

moral (Honneth). Ese nuevo compromiso, encubierto en un proceder socialdemócrata que vacía de contenido a lo democrático y lo vuelve acomodaticio a los intereses del capital corporativo y multinacional, promueve un muy limitado diálogo de estos autores con su circunstancia, lo reduce a una interlocución que se da "entre ellos mismos", en diametral lejanía de sujetos y causas que no sean aquellos de remozar el orden, dirigir la justicia a lo legal, confundir desarrollo con crecimiento y mercado con sociedad de mercado. Tal proyecto intelectual de los pensadores de Francfurt pareciera verse así finalmente liquidado.

La hipótesis que sostenemos en este trabajo, sin embargo, será otra. La suerte de la Teoría Crítica pareciera expresar una mudanza de escenario y manifestar un relevo de sentido que la puede hacer recuperar su pertinencia si es capaz de colocarse no desde el centro ignorando las periferias, sino desde los márgenes para mejor mirar las diversas espacialidades que se manifiestan como centrales en la lógica de reproducción del capital y en la capacidad de construir auto organización y movimientos (de variada territorialización en el ejercicio de su política) como expresión del reconocimiento intersubjetivo. Este proceder metodológico de abrir los horizontes de visibilidad, por colocarse en los márgenes de un conocimiento que hasta ahora ha sido despreciado, permitiría no sólo una mayor posibilidad de crítica a la modernidad, por volcarla en las posibilidades de un genuino diálogo intercultural, sino que adicionalmente aportaría a una verdadera búsqueda de alternativas más plurales, antes menospreciadas. Ese relevo de sentido en la Teoría Crítica, se sostiene en este trabajo, estaría siendo procesado desde las aportaciones intelectuales de un muy plural y heterogéneo grupo de pensadores y pensadoras ubicables en el llamado giro descolonizador del conocimiento y la acción. Nuestra hipótesis se refuerza por sostener que si la crisis de inicios del siglo XX, con todos los destrozos humanos a ella

asociados, fue capaz de promover una muy peculiar Teoría Crítica, la crisis actual que experimentamos, de lejos más significativa y perturbadora, ha de producir también otro tipo de Teoría Crítica (la del giro de-colonial), una de mayores alcances y que se erige desde otros lugares de enunciación.

El trabajo está dividido en tres partes, la primera, algo más breve, que establece un estado de situación sobre la posibilidad del relevo de sentido como expresión de un cambio paradigmático, la segunda, en que se caracteriza con detenimiento el proyecto intelectual de la primera Teoría Crítica y sus derivaciones posteriores, y la tercera, con que se cierra el texto, en la que se señalan ciertas limitaciones ya no de la deriva posterior de la Teoría Crítica sino de sus promotores originales con el fin de destacar las posibilidades intelectuales y de intervención sobre lo real que se abren con el nuevo enfoque, el del programa de investigación latinoamericano de modernidad/colonialidad.

Relevo de paradigmas: ¿En qué condición se encuentra el pensamiento crítico?

> *"Esta clase especial de teoría orientada hacia la acción, se conoce algunas veces como "conocimiento emancipador" y tiene una cantidad de rasgos distintivos. Es el tipo de entendimiento, en una situación dada, que un grupo o individuo requieren para cambiarla; y es así, entre otras cosas, una nueva auto comprensión"*
>
> Terry Eagleton (1999: 11-12)

¿Qué es lo que se compromete cuando se intenta apreciar el modo en que crece, cambia, o evoluciona el pensamiento científico o el discurso filosófico? En mi opinión,

cuando se habla de un relevo de paradigma, de un corte epistemológico, de un nuevo programa de investigación, o de un "giro" en la discusión, se está haciendo referencia a la aglomeración de anomalías del enfoque que hasta ese momento se considera hegemónico (y que él mismo está imposibilitado de detectar) y a la emergencia de una propuesta (disyuntiva, paralela, o confrontada a la anteriormente vigente) que le compite al seno de la comunidad académica establecida o ya normalizada al interior del viejo paradigma. Justamente en su capacidad de desestabilizar al régimen discursivo anterior (lo viejo que no acaba de morir) la emergente manera de encarar problemas y plantear preguntas (lo nuevo que no acaba de nacer) despliega su potencialidad de creación y autocreación de un nuevo entramado conceptual o categorial que revelará sus alcances con relación a la situación del mundo y a la apertura de ese mundo a un nuevo caleidoscopio de posibilidades de transformación, que ya iniciaron al promover en los hechos un viraje en el propio modo de interpretar la realidad y el lugar que ocupa(n) dentro de ese amplio marco, la(s) teoría(s).

Que la nueva propuesta en sus niveles epistémico, conceptual, o teórico se consolide o no como opción de pensamiento y acción, o sea fugazmente liquidada en dicha condición (por haberse rápidamente petrificado o normalizado al seno de la comunidad científica, o del gremio filosófico, o porque los alcances de su labor desestabilizadora del anterior orden de conocimiento se revelen insuficientes o acotados), depende no de un olvido metafísico del ser sino de un desentendimiento de los problemas concretos que la realidad exhibe y que no habrán de encontrar otro cauce de solución sino al modo de su auto-transformación (de los sujetos y de estos dentro de las estructuras o circunstancias), que al seno de los entramados categoriales, querría decir auto conocimiento (como crecimiento histórico de los horizontes, márgenes o límites de un determinado saber, pero que se mide en

relación a su realidad histórica) pero de ninguna manera auto referencia intelectual (que petrifica la labor teórica al enclaustrarla en los regímenes prevalecientes de verdad dentro del campo académico-cultural, y le deja cautiva de un muy restrictivo propósito: la obtención de diversas adjudicaciones de prestigio).

En los momentos actuales, y posicionando a América como espacio para la reflexión, lugar de enunciación y entidad productora de conocimiento, para el tema que nos ocupa en estas notas (la realidad del pensamiento crítico, y las tareas que de ello se desprenden) no hablamos, sin embargo, sólo de una situación enclavada en la academia sino de clivajes más rotundos (cargados de posibilidades heurísticas), se trata de rupturas socioculturales cuyas resonancias se alcanzan a percibir en el medio intelectual, pero que están ancladas en la condensación conflictiva de lo económico (la extracción y el reparto del excedente como motor de funcionamiento del capitalismo), lo político (el vaciamiento de lo democrático bajo el orden liberal republicano) y lo cultural (la disputa por lo que ha significado el "ser moderno" en la región); cada una de estas situaciones problemáticas tiene sus derivas o apunta de algún modo a la identificación de un núcleo convergente: avanzar hacia una transformación de su actual condición exige la desarticulación de aquello que les ha unificado históricamente, el sentido de larga duración de la configuración colonial como "el modo de ser en el mundo" en que concurren las cosas en nuestras sociedades, y como el sello característico en que tales procesos se dan en su socialización y se desperdigan hasta en el más ínfimo rincón de nuestra geografía.

No se trata sólo de de-construir el modo en el que se ha leído esta totalidad o el modo en que se ha hablado acerca de ella, la des-colonización no es meramente discursiva, para ser tal, debe incidir en los procesos materiales que están en la base de procesos simbólicos, lingüísticos y comunicativos, debe incidir en la compleja

trama que interrelaciona el significado con el significante, y la significación en tanto modo de actualización de lo social. Por ello, romper con la colonialidad cobra la forma de encararla a ésta desde un lugar (de enunciación) que tendrá por resultado alcanzar situaciones sociales que irán configurando escenarios, contextos y procesos de decolonialidad; ésa es la razón por la cual el procesamiento y retroalimentación de estas interpelaciones y reivindicaciones ha recaído en actores y sujetos políticos que se han visibilizado y están asumiendo o recuperando un protagonismo inusitado en la lucha por edificar nuevas articulaciones sociales. Hablamos así de la emergencia, en al menos las últimas dos décadas, de un programa de investigación de modernidad/colonialidad como una recuperación del sentido de lo que significa para los movimientos anti-sistémicos la búsqueda de alternativas ya no al interior del capitalismo (en las variadas formas que asuma el remedio poskeynesiano), o como variantes al desarrollo (sea sustentable, humano o sostenible) o al crecimiento (las teorías del "de-crecimiento", la opción por la frugalidad o el "paradigma lento", por ejemplo), y, por paradójico que parezca, ni siquiera en cuanto a perseguir la construcción de una modernidad alternativa (hace falta atreverse a entrever alternativas a la modernidad), esto exige ir ampliando y profundizando la crítica de éstos (del capitalismo, el desarrollo, el crecimiento, o la modernidad) revelando y poniendo en primer lugar, y de modo explícito, la condición de colonialidad como el hiato mayor a superar.

Pareciera, así, que la crisis de la teoría crítica aún prevaleciente fuera debida o estuviera motivada por tal carencia, por su relativa incapacidad para incorporar en su crítica a la totalidad burguesa lo que, en su sentido histórico de larga duración signó a la conformación de la modernidad y el capitalismo, y que en los últimos años no hizo sino profundizarse o agudizarse. Con la crisis actual

del capitalismo, en tanto proyecto civilizatorio que no hace sino renovar el déficit de expectativas con relación a sus promesas de trastocamiento de su base material y que ha colocado al medio entero en que reposa en situaciones límites para su sostenimiento, parece que resurge con mayor claridad lo que ha sido su eje orientador: el problema de que la totalización del proceso civilizatorio vigente se efectúa al modo de un complejo constitutivo, el de la modernidad/colonialidad, y no como había sido asumido por otros discursos críticos al modo de modernidad/racionalidad. Por ello, también, desde preocupaciones coincidentes en algunos pensadores contemporáneos, cada vez más socorridos en el debate, este asunto se enuncia como el correspondiente al "giro de-colonial" (Castro-Gómez-Grosfoguel, 2007) que aspiraría a construir o prefigurar una nueva "episteme" para la crítica del programa sociocultural de la modernidad occidental, y no sólo del aprisionamiento de ésta bajo el capitalismo.

En nuestro medio, hay que decirlo, se ha tenido una apertura mayor para incorporar al debate filosófico, o al pensamiento social más en general, el llamado "giro lingüístico", el "giro pragmático", el "giro semiótico", el "giro geográfico" o hasta el "giro cultural"; no ha sido ése el caso para propiciar una profundización en la discusión de lo que estaría en juego en el llamado "giro de-colonial". Para que ello fuera posible se habría de comenzar por reconocer, en principio, que la corriente todavía hegemónica, en proporciones significativas de la intelectualidad y de los cuerpos académicos algo más establecidos, sostiene una acepción de la teoría crítica que es o ha sido poco crítica para incorporar un enjuiciamiento más plural al paradigma sociocultural de la modernidad, pues concentró sus baterías en el señalamiento de la deriva irracional a que se encaminó la totalidad sistémica del capitalismo, sin cuestionar a la racionalidad misma, que no sólo a su instrumentalización o a su encasillamiento formalizante.

La llamada Teoría Crítica de la sociedad

"la manifestación de la vida, la actividad vital, aparece como un simple medio: el fenómeno disociado de esta actividad, como fin"

Karl Marx (1962: 164)

En el marco de un agotamiento de las posibilidades de transformación revolucionaria en el centro mismo de Europa, con el avasallamiento, en la prolongación del instante preciso en que arranca el siglo XX histórico, de la experiencia comunista, espartaquista y consejista en varios puntos de esa región geográfica (muy en especial, en Alemania), y más hacia el este, con la propia burocratización de la experiencia bolchevique por vía de la imposición del régimen de terror staliniano, se hubo de configurar un proceso colectivo, cognitivo y asociativo que dará por resultado la conformación del Instituto de Investigación Social en la ciudad de Francfurt. Es por dicha razón que tiende a establecerse una especie de equivalencia de significado entre la así llamada "Escuela de Francfurt" y la "Teoría Crítica" y aunque ello es justificable, habría que referir con más precisión una especie de triple paradoja muy ilustrativa: en primer lugar, una buena parte de los escritos en que se condensa lo que por Teoría Crítica se entiende se escribieron en lugares distintos a esa ciudad alemana, una vez que sus más importantes exponentes emprendieron sus respectivos exilios, en segundo lugar, la producción de ciertos personajes que tienden a ser asociados a tal tradición de pensamiento ha experimentado ciertos corrimientos que la colocan si no en las antípodas sí a distancias cada vez mayores del sentido de eminente criticidad que se le confiere (o confería hasta hace un tiempo) a tal enfoque, en tercer lugar, uno de sus principales propósitos que era el de totalizar no disciplinariamente

una investigación social que no promueva el desapego con la referencia a lo empírico factual, pretendiendo recuperarlo con los métodos más avanzados de su tiempo, en el argot del análisis sociológico, no se vio enteramente realizado pues no fue sino extemporáneamente que esos trabajos (entre ellos, el encargado a Erich Fromm(2012)) fueron finalmente publicados.

Luego de la conformación de una especie de fideicomiso que reunió los fondos aportados por un excéntrico millonario (Hermann Weil) que desplegó actividades económicas al Sur del continente americano, en la comercialización de cereales en Argentina para mayor precisión, y en otras ramas asociadas a la importación de mercaderías, aun cuando ya se había dado el estallido de la primera guerra; y de que el hijo de éste (Felix Weil, nacido en la capital de aquel país, Buenos Aires) diera consecuente realización (práctica) a lo que en otros hubiese sido sólo el interés por un objeto de estudio (pues F. Weil obtiene su doctorado con una tesis cuya elaboración toma por propósito el tema de la "Socialización", trabajo que será incluso publicado en una serie coordinada por Karl Korsch). En esta situación, se registra una feliz conjunción entre un padre generoso y mecenas (al punto que hace aportaciones a la Universidad de Francfurt y a otras instituciones de beneficencia) y un hijo millonario, agitador, con vocación para la investigación y la difusión editorial, que ansiaba ver consolidado un instituto de marxismo que siguiera el paso o acompañara la victoriosa construcción de un Estado alemán de consejos obreros. Si esto último no fue posible (dato evidente desde el momento en que fue finalmente liquidada la Comuna de Berlín, entre 1918 e inicios de 1919, evento inmejorablemente reconstruido en la grandiosa pieza literaria, *Noviembre de 1918,* de Alfred Döblin, en la que Bertolt Bretch creyó ver el nuevo tipo de ficción comprometida dentro de la literatura alemana moderna), ello no fue obstáculo para que Felix Weil pusiera en manos administrativas y académicas más experimentadas la

dirección de tan importante iniciativa. A diferencia de lo que venía ocurriendo en Alemania, donde los intelectuales cercanos al marxismo o no eran incorporados o eran expulsados en definitiva de las universidades (con muy honrosas y escasas excepciones), en la capital de Austria, durante las primeras dos décadas del siglo pasado (que no por casualidad dio en crear la tan significativa edificación de la llamada "Viena roja"), algunos de aquellos "catedráticos marxistas" se habían podido embarcar en proyectos cuyo orden de importancia podía compararse con aquél en el que se enmarcan algunos otros proyectos que dan por resultado la propia construcción de las disciplinas académicas histórico-sociales.

Tal había sido el caso a través de la creación del instrumento de política cultural que desde su cátedra vienesa condujo Carl Grünberg desde 1910, el *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeitbewegung* (Archivo para la historia del socialismo y el movimiento obrero), digno correlato del *Archiv für Sozialwissenschaff und Sozialpolitik* (Archivo de ciencia social y de política social), que en Alemania dirigía Max Weber. Será justamente en la persona de este nada oculto adepto a la concepción materialista de la historia, de no muy altos vuelos teóricos y sí con ciertas limitaciones social-evolucionistas, en quien, con base en su probada experiencia como impulsor de las universidades populares de Viena y de la Asociación Educativa Socialista, recaerá la meritoria labor de dirección del nuevo organismo perteneciente a la Universidad de Francfurt. En parte por este tipo de antecedentes, y por no haberse concretado la designación del biógrafo de Engels, Gustav Mayer (quien desistió de ocupar tal cargo), será que Grünberg se dotara de las virtudes suficientes para recuperar y proyectar la experiencia de la Semana de Trabajo Marxista, que al modo de encuentro de intelectuales había logrado reunir en la ciudad de Geraberg, Turingia, en 1922, entre más de una docena de participantes, nada menos que a Lukács y Korsch, habiendo tenido por co-

metido, entre otros, la discusión del manuscrito que este último llegará a publicar, en 1925, con el título *Marxismo y filosofía*.

El *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Investigación Social) de Francfurt del Meno, una vez creado, por decreto del Ministerio de educación el 3 de febrero de 1923, será finalmente inaugurado la mañana del 22 de junio de 1924, por su primer director en el edificio que ocupó hasta el momento del exilio en 1933, y que será finalmente destruido por los bombardeos en 1939. Grünberg se desempeñará, entonces, en todo lo que resta de los años veinte y hasta que ya no puede desempeñar más esa función por razones de salud, hasta 1930, como el primer director de tal entidad, y a su alrededor se desarrollan, por un lado, la continuación de la publicación de aquella serie de fascículos que venía publicando desde 1910 (y que para 1930 son conocidos con la nominación más breve del *Grünberg Archiv*) y, por otro lado, las primeras investigaciones bajo la forma de voluminosos libros, que desde esa entidad se promueven y que recaen, no por casualidad, en autores de significativo renombre, cada uno de ellos bien identificado, a su modo, con la Crítica de la Economía Política: Henryk Grossmann publica desde ahí en 1929 su clásico sobre "La ley de la acumulación y el derrumbe del sistema capitalista"; Friedrich Pollock, en ese mismo año, se ocupa de analizar la economía planificada de la Unión Soviética, muy en la línea de los problemas identificados por la así llamada Nueva Política Económica; Karl August Wittfogel, por su parte, se embarca en una línea de trabajo sobre la economía y sociedad chinas, que ya prefigura su interés que le consagrará como el pionero exponente del "despotismo oriental"; finalmente, esa etapa del *Institut für Sozialforschung* se cierra con la publicación de un trabajo colectivo sobre la historia de la socialdemocracia alemana.

Hemos dado cuenta de este inicial proceso de edificación de la entidad que albergara a los autores que se asocian a la Teoría Crítica, en el entendido de que no tiene

por qué ser asumida esta primera etapa (1923-1930) al modo de un muy remoto antecedente desconectado del curso posterior del Instituto de Investigación Social, sino como eslabonamiento de un proceso que conecta con las herencias teóricas y prácticas de una multiplicidad muy amplia de retazos del marxismo que luego, forzando sus alcances (geográficos y contextuales), será signado como "occidental", pero que, a los márgenes o en las orillas de éste, fue resguardando sus contenidos más críticos y que difícilmente podrán ser abarcados, en exclusiva, por los trabajos que en la diáspora serán creados por el Instituto de Investigación Social.

Como resultado dúplice del cierre de aquella primera etapa y de la autoidentificación al modo de una postura ante la realidad, que derivaba del muy creativo cruce de influencias, de la "afinidad electiva" entre el pensamiento heredero de la tradición marxista y las perspectivas redentoras de la tradición semita de pensamiento será que se ha de registrar la suma de voluntades de un significativo conjunto de pensadores de gran importancia y de una muy variada adscripción disciplinaria que dieron lugar a la conformación definitiva de la escuela de pensamiento característica del Instituto de la Investigación Social. Todos estos académicos provenían de familias judías bien acomodadas, aunque ciertamente esa condición de pertenencia étnica o de credo religioso no será la que les confiera el aspecto que permita asumirlos como un conjunto, sino el perfil del enfoque que defienden en términos de una teoría o filosofía social. En un sentido no sólo temporal, será con respecto a ese bloque de autores y bajo un abanico de rasgos identificatorios que se hablará de la "primera generación" de la Escuela de Francfurt como equivalente a "Teoría Crítica de la sociedad" que, bajo el innegable liderazgo del nuevo director del instituto, Max Horkheimker, continuará con las investigaciones que desde dicha entidad se impulsarán en un contexto social que ya es dominado por el fascismo y, habrá de continuar no

obstante el comienzo de un permanente exilio y bajo la perspectiva de una interminable huida.

Es por muchas de estas razones que de manera inmediata la nominación Teoría Crítica se asocia al trabajo institucional que encabeza Max Horkheimer desde enero de 1931 y hasta 1958. Como es sabido el *Institut* es formalmente clausurado en 1941 y fue reabierto una vez que sus principales animadores han vuelto a Alemania en noviembre de 1951 (a excepción de Marcuse quien establecerá su residencia definitiva en Estados Unidos). Con el retorno del forzado exilio, culminará también la itinerante edición de la que había sido la publicación periódica de la segunda etapa, la *Zeitschift für Sozialforschung*, que será sustituida por las *Frankfurter Beitrüge zur Sociologie (*Contribuciones Francfortianas de sociología). Será hasta esta etapa del retorno del exilio en que comenzará a hablarse de una "Escuela de Francfurt", al modo de distinción respecto a otras escuelas de sociología avecindadas en otros sitios.

Si nos atenemos a la cartografía que para interpretar a los francfurtianos se ha sugerido por uno de los posteriores encargados del Instituto (Axel Honneth, a la sazón su actual director) se podrán recuperar ciertos aspectos de los temas, contenidos y significados de la así llamada "Teoría Crítica de la sociedad". No resulta arbitrario señalar como propia de la consideración de esta etapa (1931-1958, lo que dura la dirección del Instituto de Investigación Social por Max Horkheimer) a lo que se ha dado en llamar Escuela de Francfurt, y que agrupa a aquella pléyade de autores que de algún modo u otro tuvieron una participación, sea en la forma de adscripción institucional, diversas formas de pertenencia al Instituto de Investigación Social, o financiamiento ocasional, desde dicha entidad, para desarrollar ciertos trabajos. Dentro de este conjunto, resulta de utilidad distinguir entre un *círculo interior*, apegado en un grado muy variable a lo que fue el proyecto inicial enunciado por quien sería, según hemos visto, el segundo director del Instituto de Investigación Social, en su discur-

so inaugural de 1931, núcleo que estaría integrado por Max Horkheimer, Friedrich Pollock, Theodor W. Adorno, Leo Löwenthal, Erich Fromm (hasta el exilio hacia Estados Unidos, en que tomará otros caminos) y, desde 1932, Herbert Marcuse (quien, debe recordarse, había asistido desde 1928 a los seminarios de Heidegger en Friburgo, y pensó en éste como director del trabajo con el que finalmente se doctoraría, pero que por las dilaciones del autor de *Ser y tiempo* no llegó finalmente a defender y con ello propiciar su habilitación como profesor universitario; ésa fue también la razón de la desconfianza que siempre prevaleció en Adorno respecto a Marcuse). En los alrededores de estos pensadores tiende a señalarse la existencia de un muy amplio *círculo exterior* (Honneth, 1991: 456-473) del que harían parte Franz Borkenau, Franz Neumann, Otto Kirchheimer, Siegfried Kracauer, Walter Benjamin (actuando éste en tal independencia que difícilmente se ajusta a lo que por Escuela de Francfurt tiende a entenderse) e incluso Alfred Söhn Rethel (quien deambuló por toda Europa y no pudo ver culminada su obra sino hasta fines de los años sesenta, no sólo por las dificultades para encontrar asidero en una institución académica sino por el regateo y rechazo de parte de la dirección del Instituto para otorgarle algún financiamiento para llevar a cabo sus investigaciones).

Ya desde el discurso inaugural al tomar a su cargo la dirección del Instituto de Investigación Social (1931), Horkheimer pondrá en claro que si la tarea de una "filosofía social" ("entendimiento filosófico de los colectivos en los cuales vivimos y que sirven de suelo para todas las creaciones culturales", en las propias palabras de Horkheimer), es averiguar sobre el destino del ser humano no en tanto ser individual sino como integrante de un conjunto social, la pregunta se desplaza hacia "aquellos fenómenos que guardan relación con la vida social de los hombres: el Estado, el derecho, la economía, la religión, en suma, la cultura material y espiritual de los seres humanos" (Horkheimer, 1931: 1). Tal desplazamiento carga con toda la

especificidad en que comparece la recuperación del tema de la razón, herencia no sólo de lo que ha sido la tradición del idealismo alemán sino de la disyunción entre los dos más grandes exponentes de la filosofía alemana en el pliegue de los siglos XVIII y XIX (Kant y Hegel). Si la deriva de tal asunto no consentía un encapsulamiento de la cuestión del Ser en los estrechos límites de la interioridad humana, así fuera que el camino privilegiado para dar con ello residiera en el autoconocimiento del Yo, al modo del idealismo crítico, esto es, que si se es sujeto se lo es porque "yo no soy sino activo" (Fichte), en donde la escisión kantiana entre sujeto empírico y sujeto trascendental no abate la actividad del ponerse de la conciencia, por darle un peso más significativo a ese nuevo *súmmum* entronizado: "la razón". Sin embargo, la cuestión tampoco se salva si el corrimiento le confiere todo el peso a la historia, bajo cuya astucia en su dilatada marcha termina por poner bajo su cobijo toda otra historia, individual y colectiva, de pueblos y colectividades, ante aquélla otra historia en que se concentra el espíritu mundial. El significado de este proceder hegeliano plantea una dimensión más amplia al concepto de razón, pues lo que con ello se está nombrando es el franco paso de la razón histórica en que el espíritu de lo moderno (como universalidad) se hace presente en la singularidad de las historias. Cuando Hegel habla de razón este concepto encuentra un despliegue más amplio que todo aquél que pudiera alcanzar la racionalidad, más aún si ésta deja de integrar sus otras dimensiones (éticas, estéticas, humanísticas, ilustradas) para sólo reconocer como válidas, o por conferirles prioridad a las dimensiones cuantitativas, matematizables o instrumentales, tecnocientíficas. No es ése el límite de la razón histórica hegeliana, su empequeñecimiento a un modo de darse de la autoconciencia, como racionalidad, sino la liquidación de su posibilidad transformativa (dialéctica) una vez que ha alcanzado el estado de "capital permanente universal" (Mészáros, 2001: 3-43).

La referencia a aquel antecedente (el de la fundación del Instituto de 1923 a 1930), si se quiere precursor, intenta hacer conexión con la vertiente que desde un proceder dialéctico como el de Marx apunta a recuperar a ésta (la dialéctica) en la praxis creativa o creadora del ser humano que trabaja y que en el marco de esa actividad productiva no solo se relaciona con el objeto sino que lo recupera e interviene en él en cuanto posibilidad de satisfacción a su necesidad. De allí que se ha de subrayar la importancia decisiva de que este programa crítico conduzca su reflexión hacia la acción material productora y reproductora de la vida. Por ello, Marx parece alertarnos, en el enunciado que obra de epígrafe al inicio de este apartado, que se ha verificado un desplazamiento, que se ha configurado un pasaje de un mundo en el que la actividad vital lo es todo, pues no es sino la manifestación sustancial de eso en que consiste la vida y que apunta a su re-producción, hacia una situación en que ésta no es sino un medio para aquello otro que se ha erigido en fin. Lo que emerge de la actividad vital del sujeto, "el fenómeno disociado de ella", se ha cargado con un sentido dominante de la situación (con la eminente carga enajenante del proceso y que invierte la lógica de sentido de la necesidad-vida por la de la cosificación-muerte) el resultado de este nuevo emplazamiento de las cosas en el mundo, entronizará a un determinado mecanismo, estructura, institución o complejo, como el verdadero agente que comanda, que parece haberse no sólo salido del control del sujeto sino haber cobrado vida propia a través de todo un conjunto de mediaciones que atraviesan la autonomización y separación de dichos entes abstractos o abstraídos a la acción consciente y gestionada del sujeto. Este peculiar despliegue o "devenir de la cosa" presenta un curso que no es el de una condición ontológica del Ser como ser para la muerte, sino el de una "estructura emplazada" (*Gestell*), la del valor que se valoriza, la de la riqueza puesta como dinero-capital que provoca ella sí la aniquilación del sujeto, la muerte

efectiva y hasta planificada de conglomerados de población. No puede ser otro el resultado de un régimen social como el existente cuando éste pretendiendo dominar en sentido pleno a la naturaleza-objeto haciéndola abandonar otro tipo de esquemas que expresan su regularidad, equilibrio o sostenimiento (relatos, festividades, simbolismos, imaginarios, mitos), ha terminado por instrumentalizar al otro en quien descansa la actividad vital, lo ha convertido en medio para su muy particular fin, el de la acumulación de dinero-capital. El nuevo eje dominador del proceso procede, paulatinamente o de golpe, con una desmesura tal que no parece tener límite, pues si bien la necesidad o el régimen de necesidades puede encontrar el límite de la satisfacción de apetencias (cuando éstas se colman por el carácter concreto, diverso y cualitativo del uso, en cuanto bien, del objeto-práctico producido), no así ocurre cuando el otro plano (abstracto, cuantitativo) se impone, ahí el carácter ilimitado que puede llegar a asumir el proceso puede resultar aniquilador del entorno y del sujeto mismo, pues se ha erigido como designio exclusivo al que consiste en el abstracto y desmedido aumento cuantitativo del dinero adelantado.

De la actividad humana y vital del ser humano que se relaciona con su objeto emergen fenómenos u entes del más variado tipo, de orden material e inmaterial, concretos u espirituales, inmediatos y mediatos que articulan la producción con el consumo, el trabajo con el disfrute, y que en esa articulación expresan un código de comunicación al seno mismo de la praxis material de los sujetos que está en la base misma que posibilita la reproducción en su carácter gregario del conjunto comunitario. Con base en dicho propósito, el consciente o inconscientemente asumido perfil comunicativo, semiótico del proceso reproductivo, se ha de dar con una dotación de sentido a dicha praxis, cuando de ésta se plasma el carácter afirmador de la vida, del sujeto y de lo otro, o de los otros. De ahí que cuando prevalezca de la praxis otro ángulo, su insospechado “lado

oscuro" por invisibilizado u oculto, el que deriva de un mundo de los entes ya arrebatado a la entrega necesaria a la apetencia del sujeto real, viviente y necesitado, y que en su lugar cumple con otro cometido, el de ajustarse al plan de otro ente dominador (no el sujeto que trabaja, sino el sujeto para el que se trabaja, o el seudo sujeto bajo la forma de mecanismo cosificado, del que su ejecutor no es sino una de sus múltiples personificaciones), evidentemente no llena las posibilidades de sentido de esa praxis, o peor aún, ello deriva en una especie de triunfo del régimen del sin-sentido, pues toda praxis se da en entrega sacrificial al nuevo encumbrado dominador, así consista éste en el apenas vislumbrado predominio de las abstracciones reales. La forma social que está emergiendo, de tan vertiginosa pero gradual "gran transformación" del mundo entero, en plazos que insumen siglos, es la de una configuración como la moderna en la que el sometimiento del conjunto al cosmos burgués y eurocentrado propicia no sólo el carácter inacabado de todo ente en el mundo de lo social, o el unilateral despliegue de una de esas formas configuradoras de la praxis social, su resultado es más desquiciador debido a que al hacerse ella posible y dominante (la modernidad) imposibilitó a otras formas conservar su existencia o asegurar su duración en el tiempo, pues su triunfo significó la imposición de una forma (la emergente, y por ello moderna) sobre la otra o las otras (preexistentes, y por ello tradicionales o premodernas). Bajo el esquema de la forma que emerge como triunfante de este enfrentamiento, el mundo de los entes comparece de tal modo que el carácter cualitativo de los mismos (en la medida en que deben conservar tal característica sustancial, no obstante su cosificada forma de expresión bajo el entramado social moderno al modo de cosas-mercancías puestas para el cambio) no es sino un medio para fines abstractos, y la praxis de los sujetos y los sujetos mismos sufren la condena de vivir bajo las cadenas de su instrumentalización en los pliegues del

autómata moderno que parece no hallar respiro en su alocada carrera por actualizarse y perfeccionarse.

Será justo en el período en que Marx está embarcado de lleno en una diáspora que no parece tener fin y que lo ha llevado de Alemania hacia París y de allí hacia Bruselas y que significó también la adquisición de un nuevo horizonte de conocimiento sobre la base de la descripción crítica de las categorías de la economía burguesa, justo en el momento en que el capitalismo se asienta sobre la nueva lógica de fábrica y de despliegue industrioso que inunda los mercados antes inalcanzables, será en esa coyuntura que Marx, como ningún otro, detecta y critica los rasgos deshumanizadores de la sociedad industrial moderna tal como le toca vivirla, utiliza como su mirador privilegiado a las "casas de trabajo", espacio de explotación que parece sintetizar la nueva condición del mundo. El análisis que de ello hace Marx parece adelantar, con casi un siglo de anticipación, un enunciado que parece englobar todo el programa de investigación de los fundadores de la Teoría Crítica, dirá Marx en su muy escueto apunte sobre el "salariado" (1847):

> *Workhouses*. Pauperismo, en general. De nuevo el infierno, dentro de la civilización. Reaparece la barbarie, pero naciendo de nuevo de la entraña de la civilización y formando parte de ésta; es, por tanto, una barbarie leprosa, la barbarie como la lepra de la civilización. (Marx, 1962: 179).

Un siglo después a lo aquí formulado por Marx, con la publicación de lo que originalmente apareció en una edición limitada a medio millar de ejemplares como *Fragmentos filosóficos*, y que luego se despliega ya en su edición definitiva (a fines de los años sesenta, y que alcanza una gran resonancia entre los estudiantes movilizados en varias plazas del mundo) en dos de las obras fundamentales de los reconocidos fundadores de la Escuela de

Francfurt (*Dialéctica de la ilustración* y *Crítica de la razón instrumental*) nuestros autores van a expresar su estado de malestar con la inhumanidad a que se ha visto orillado el mundo con las políticas de guerra, los campos de concentración y la solución final. Horkheimer y Adorno encuentran como mirador privilegiado de la situación, el nazi fascismo y Auschwitz, y en referencia a ello será que se expresan críticamente, por ello es que apuestan por aportar a un esclarecimiento: "por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie" (Horkheimer-Adorno, 2001: 50), y la apuesta de los francfurtianos sigue siendo "ilustrada": "tomar partido en favor de los residuos de libertad, de las tendencias hacia la humanidad real, aun cuando éstas parezcan impotentes frente a la marcha triunfal de la historia" (Horkheimer-Adorno, 2001: 49). De ahí que en su propuesta, si la Ilustración expresa esta especie de dialéctica macabra, que se cierra con el Estado autoritario y administrado, la unidimensionalidad (Marcuse) o la industria cultural (Adorno), hay que encontrar una explicación en lo que opera como base de la propuesta emancipadora de la ilustración, en la promesa ofrecida por el predominio indisputado de la razón, será así que los orígenes de la autodestrucción de la razón (en la forma del estado de barbarie que nuestros autores tienen frente a sí) están en la propia construcción de la razón como dominio y limitación de su opuesto, el otro, que asume la forma de naturaleza. La razón ya está cargada desde el mito, que no es sino una forma de expresar dominio sobre la *natura naturans*, en la forma de detección de una regularidad en el marco del relato, y de lo simbólico de un imaginario que se cree aunque se ignore por qué se cree en él. Si el mito está cargado de razón en el discurso originario de las culturas, la razón se va cargando también de mitos, sea el correspondiente al dominio indisputado de la ciencia que cree someter a lo natural (procedimiento que se viene ejercitando de antaño pero que opera más encubiertamente

justo en los momentos de asentamiento de una modernidad que se está haciendo madura, y que cree verse bien representada en la noción de ilustración), o del mercado como autoregulador pleno, y el progreso como falsa infinitud; composición mítica que resulta indetectable ya no digamos al nivel del discurso de la civilización occidental (que coloca esto como uno de sus criterios de legitimidad) sino en su propia práctica. Lo que viene aconteciendo en esa fase del capitalismo no es sino una expresión multifacética en que el proceder de esta civilización se revela como bárbaro, y ve resurgir de entre sus entrañas el predominio de lo natural, en la forma de todo género de injusticias que atentan en contra de lo que de humano prevalece en la humanidad. Esa es la condición de estado de condena en que se halla la dialéctica de la ilustración, y que esconde así, toda una filosofía de la historia de tonalidad negativa y propensión pesimista, cuyo corolario no podía ser otro que la abdicación del agente emancipador. Sin embargo, el ideal ilustrado, para hacer crisis, no hubo de esperar a la teoría y la práctica revolucionaria de Marx, o a las formulaciones de los teóricos críticos, mucho antes del nacimiento del filósofo de Tréveris, ya la Europa ilustrada en el cauce que cierra el proceso transformador que mejor le caracteriza (la Revolución Francesa) había liquidado la trípode de propuestas humanizadoras en que pudo anclarse una más genuina libertad: en el curso de unas cuantas décadas extermina, literalmente les pasó a cuchillo, a Graco Babeuf y con ello destroza el ideario de una sociedad de los iguales, a Olympe de Gouges y sus propuestas de emancipación de las mujeres y a Toussaint L'Ouverture y la lucha libertaria de los esclavos en las colonias (Hinkelammert, 2008: 231-242).

El discurso anticolonial de mediados del siglo XX, elevado a filosofía en la prosa que es poesía y que se prodiga en la pluma de Césaire, reclama, más que justificadamente, al hombre "avanzado", "civilizado" y "occidental", al ilustrado europeo,

> “al muy distinguido, muy humanista, muy cristiano burgués del siglo xx, que lleva consigo un Hitler y que lo ignora … y que en el fondo lo que no le perdona a Hitler no es el *crimen* en sí, *el crimen contra el hombre*, no es *la humillación del hombre en sí*, sino el crimen contra el hombre blanco, es la humillación del hombre blanco, y haber aplicado a Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora sólo concernían a los árabes de Argelia, a los *coolies* de la India y a los negros de África” (Césaire, 2006: 15, subrayado en el original).

Las ontologías de Occidente ven sus límites no por un olvido del ser, sino por la perniciosa inadvertencia de la situación del colonizado, por el descuido y omisión de aquellos otros genocidios humanos, de los genocidios coloniales del otro, los que han sido ubicados (para esos discursos y desde esas prácticas, moderno-coloniales) en condición ontológica de no-ser, arrojados, en historias que insumen siglos, por debajo de las franjas de lo humano. En aquella teoría que se reclama crítica, la falta de consideración de aquel perverso modo en que “para el colonizado la objetividad siempre va dirigida contra él” (Fanon, 1999: 60) no se representa una situación de mero descuido. No es una omisión, es un encubrimiento, puesto que históricamente esos conglomerados humanos (de los márgenes, de las periferias) son engullidos en la categoría no de sujetos sino haciendo parte del objeto, de la naturaleza por dominar y arrastrar al cauce civilizado. Por tal motivo, colonización es igual a naturalización, porque esos sujetos que pueblan el sur colonizado son reducidos a su condición de entes naturales puestos para la dominación, si el derecho formal no los incluye, menos los cubre el derecho de gentes o internacional, son colocados en la historia constructiva de la civilización y hasta el presente en condición de corporalidades vaciadas de derechos, nuda vida, homo sacer, justo como son puestos

en consideración de musulmanes (Jan Ryn-Klodzinski, 2013) los que son dejados a morir, ya puestos en virtual condición de in-humanidad, de animalidad incluso, en *estatus ontológico de no-ser* (Fanon, 2009), aquellos que yacen al interior de los campos de concentración.

Para encontrarle un nuevo sentido a la Teoría Crítica

> *"La civilización "occidental" tal como ha sido moldeada … es incapaz de resolver los dos principales problemas que su existencia ha originado: el problema del proletariado y el problema colonial.*
> *[…]*
> *"Colonización: cabeza de puente de la barbarie en una civilización, de la cual puede llegar en cualquier momento la pura y simple negación de la civilización"*
>
> *Aimé Césaire (2006: 13, 17)*

En el caso del programa de investigación que Horkheimer está anunciando con sus trabajos de la década del treinta (Horkheimer, 2000), con reconocer una mayor amplitud al asunto del despliegue histórico de la razón y del despliegue razonado de la crítica histórica, no se conforma con aspirar a hacer de ésta una verdadera arquitectónica del saber sino que mide su criticidad por la distancia que pone el ser humano, en su actuar, entre "lo existente" y lo "real posible" o por la capacidad de vuelco con que dota al sujeto para modificar su condición de vida (en la medida en que sea sensible a la condición de victimización de "lo otro" o de "los otros") y por ello le constituya no sólo en una mejor persona, sino le dote de razón ética (en el fuero interno, al asumir responsablemente el mundo que tiene a mano) lo que le ha de constituir en sujeto (que trastoca

al medio en su activación y lo amplía en el marco de las posibilidades y como campo de conocimiento) cuyo ánimo transformador, verdadero energético de vida (en su incansable pelea contra todo género de injusticias) funge, en su derivación hacia formas espontáneas u organizadas de subjetividad, como la "chispa de voluntad consciente" (en palabras de Rosa Luxemburgo), requerida para la conformación e impulso de un determinado y determinante proyecto político.

De ahí que la vigencia de la teoría crítica se mida con este rasero, y que algunos autores le lleguen hasta a decretar en situación de agotamiento, con carácter de objeto histórico (Dubiel, 2000), o habiendo experimentado ya un deceso indefectible, una de cuyas posibilidades ha sido precisamente, la de registrar una deriva hacia una situación que en lugar de distanciarle terminó por hacerle coincidir en las coordenadas intelectuales de un marxismo convencional, muy estandarizado, engendro éste, "el marxismo tradicional" (Postone, 2006: 139-180, Postone, 2007), que no sería sino otra, insospechada, versión de "teoría tradicional".

Fue así cómo, en el momento coyuntural en que se está cerrando el ciclo de los treinta años gloriosos que experimenta el capitalismo eurocentrado, potenciado por el empuje de su americanización, y aunque enmarcada en su teoría sobre la "producción social del espacio" (1974) (su obra filosófica más lograda y de mayores alcances), damos con una contundente afirmación de Henri Lefebvre, que es botón de muestra de un estado de insatisfacción con "la teoría crítica" (la que es calificada de "versión debilitada del marxismo" [Lefebvre, 2013: 147]), aminorada no sólo en relación al marxismo que este autor promueve y siguió promoviendo hasta el último de sus días, sino en franca condición de desahucio. Este diagnóstico quizá no se ofrezca arbitrario toda vez que en dicho trabajo Lefebvre pretende desarrollar el plan de la obra del clásico (*El Capital*, puesto en confrontación con su versión

primigenia, los *Grundrisse*) sino porque, además de esto, hay que calibrar el hecho de que el pensamiento por el que aboga el pensador francés es útilmente frecuentado por una tríada (Hegel, Marx, Nietszche) que nutre también la obra de Horkheimer y Adorno:

> "La teoría crítica, tras haber sido activada hasta la oposición práctica e incluso hasta la contestación radical … ha acabado sus días […] No se trata ya de destruir los códigos con el fin de construir una teoría crítica sino de explicar su destrucción, constatar sus efectos y quizá confeccionar un nuevo código a través de una supernotación teórica" (Lefebvre, 2013: 85)

Puede objetarse que la temprana imputación de Lefebvre fue dirigida desde una propuesta extraparadigmática a la escuela francfurtiana, sin embargo, el juicio no es muy distinto desde otras voces más internas a la discusión alemana y que han sido expuestas más recientemente, el estado de insatisfacción con relación al curso reciente de tan importante legado intelectual persiste al punto de que se ha llegado a afirmar que "no pocas variantes de la Teoría Crítica aparecen hoy en día como "propias de la vieja Europa" y obsoletas sin remedio; sus argumentos centrales ya no convencen inmediatamente, aunque con ello de ninguna manera se está cuestionando la necesidad de la crítica" (Bonβ, 2005: 47). Y no se anula la necesidad de la crítica porque hoy más que nunca al mundo nuestro lo pueblan situaciones muchas y múltiples que ameritan ser criticadas, desde luego desde referentes disímiles al anterior esquema de análisis y a la articulación entre lo que se asimila en crisis y lo que de ello habrá de criticarse, porque son también otros los sujetos y sus lugares de enunciación. Este coincidente dictamen al que arriban diversas evaluaciones sobre la condición actual del legado del círculo de Francfurt lo desprenden en consideración

del cambio detectable en el eje fundamental de reflexión, al interior de sus relevos generacionales y por los problemas que a cada uno de los autores involucrados le serán asociados. Las evaluaciones sobre su condición actual parecen identificar un curso que le encamina definitivamente a ocupar un sitio en el mapa de las propuestas cognoscitivas que se alejan de una praxis social efectiva o determinante. Desde una valoración general se ha llegado a sostener que en el transcurso de las dos últimas décadas del siglo pasado (esto es, en el marco de un período signado por los arrebatos discursivos del quiebre modernidad-posmodernidad), "se perfila … una creciente superficialidad del concepto de crítica" (Bonβ, 2005: 69), quizá por dicha razón, en una imputación coincidente, se ha señalado que "colocarse hoy … en el interior de su tradición no constituye un signo de disidencia radical. El *establishment* ha aprendido a vivir con la Teoría Crítica y ello quiere decir a vivir con varios de sus representantes contemporáneos" (Dubiel, 2000: 23). Esta especie de acuerdo acomodaticio con ciertos posicionamientos teóricos antes señalados como "tradicionales", o el acoplamiento a las dinámicas del orden establecido parecen haber sido propiciadas, en primer lugar, porque al intentar extraer conclusiones de la vieja disputa sobre el positivismo en la sociología alemana (Adorno, et. al., 1972), se habría terminado por tomar posición del lado del "racionalismo crítico", confinando a la razón crítica a un limitado sentido inmanente, a la búsqueda de una defensa de la misma en el terreno de lo que por cientificidad define el propio positivismo o las filosofías analíticas, y por ello haciéndola acrítica a lo social, al separarla de sus realidades contextuales y de la posibilidad de enarbolar proyectos disímiles al orden vigente y sin incidencia sobre agentes de emancipación que los encarnen.

En segundo lugar, el otro derrotero no parece ser más prometedor, lo que ahí se vislumbra es un triple itinerario. El primero, en el sentido de que si hay una transformación

estructural en las condiciones de posibilidad de la crítica ello dio en significar un cambio estructural de la Teoría Crítica misma (y que se expresó, de diversas maneras en los temas de investigación de los integrantes de la tercera generación de la Escuela de Francfurt), el segundo camino ya nos ubica casi por fuera de tal tradición, en interpretaciones que, asumiendo los cambios asociados con la sociedad de la información y la globalización (Lash) dan con propuestas en que variantes del cosmopolitismo y el riesgo (Beck) promueven una "nueva Teoría Crítica", finalmente, el tercer camino, no es otro sino el que puede significar el "fin de la Teoría Crítica misma" (Bonβ, 2005: 71). Desde un anclaje intelectual más cercano al aquí propuesto Carlos Vilas llega a avizorar, de modo escueto pero firme, "los circunloquios y los remilgos teóricos en que devino la alguna vez crítica 'teoría crítica'" (Vilas, 2013: 150) y nos reafirma en que ello sería viable punto de partida para establecer un sano distanciamiento con relación al vaciamiento que las versiones actuales han hecho de aquel programa originario, más cargado de criticidad.

Cualesquiera fueran los destinos de ese triple cauce, tal parece que el proyecto iniciado por los fundadores de la Escuela de Francfurt ha terminado por ocupar el lugar que la historia del pensamiento le tiene reservado como una más de las "epistemologías del Norte", lo cual no nos exime de la obligación de encarar "un diálogo y enfrentamiento con el pensamiento crítico eurocéntrico" (Santos, 2012: 18), toda vez que son muy escasos o virtualmente inexistentes los esfuerzos que desde ahí se hacen por entablar un diálogo con las perspectivas epistemológicas descolonizadoras del Sur del mundo.

Uno de esos diálogos o interpelaciones es el que emprendió desde América Latina, y entre fines de los años ochenta y mediados de los noventa, el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel (2005: 185-219). Desde su propuesta de una Filosofía de la liberación, nuestro autor comienza por señalar una suerte de coincidencia que

atraviesa el nacimiento de ambos enfoques de pensamiento: tanto la llamada Escuela de Francfurt, al menos en su primera generación, en la que nace la Teoría Crítica de la sociedad, como el aporte de Dussel a la naciente Filosofía de la Liberación, sufren el impacto del exilio, y tal condición existencial signará de algún modo u otro la elaboración filosófica de estos intelectuales; la huida del fascismo en la Europa de los años treinta y de las dictaduras de seguridad nacional en la América del Sur de los años setenta, son expresiones de la negatividad de un sistema imposibilitado de funcionar sin producir victimización. En segundo lugar, Dussel ordenará las líneas de coincidencia y debate, y el modo en que subsume y supera, en su opinión, la Filosofía de la Liberación los problemas, temas y categorías de pensamiento en tres momentos de despliegue de la Escuela de Francfurt. Si en el caso de la Primera Generación, en donde a diferencia de otras lecturas de los autores de Francfurt, se ubica como último exponente de ésta al primer Habermas, y se acuerda en que el mérito de sus mayores exponentes, Horkheimer y Adorno, será haber colocado los problemas de la materialidad, esto es de la corporalidad viviente del sujeto humano que sufre el impacto de la lógica del sistema, corporalidad que tiene necesidades, y deseos (asunto que en el Marcuse de aquélla época, y en la línea inaugurada por Freud, expresa la necesidad de desplazar el problema de una razón crítica desde el *logos* hacia el *eros*) que, sin embargo, son abatidos por el predominio incólume del "mecanismo social" por encima del sujeto. En el caso de la segunda generación, que en la interpretación de nuestro autor tiene como principal exponente a Karl Otto Apel (con quien Dussel debatió por casi toda la década final del siglo XX) y como su continuador al segundo Habermas, se destaca como meritoria la crítica que desde estos planteos se hacen al paradigma solipsista-cognitivista que parece aún subyacer a la primera generación de Francfurt, y se desplazan los problemas desde la conciencia hacia un

horizonte intersubjetivo, en donde la cuestión filosófica a atender pasa a ser la de una "pretensión de validez" en las proposiciones de una ética del discurso y la verdad, o al seno de la "comunidad de comunicación". En el caso de los problemas abordados por la tercera generación (en la que se incluyen autores como A. Wellmer, A. Honneth y H. Dubiel) se observa más problemático para Dussel alcanzar acuerdos y predomina el señalamiento de las divergencias, básicamente por eludir el tratamiento de aquellos temas clásicos y por haber sucumbido a un cierto eurocentrismo. El tono crítico del señalamiento de Dussel no sólo consiste en señalar que la generación de filósofos de la que hace parte, desde el Sur del mundo, retoma los problemas desde una "praxis de liberación" con lo cual no sólo se atienden los planteamientos de Horkheimer, Adorno, o Marcuse, y que fueron los de Marx, sino que se da voz a los "condenados de la tierra" en las ontologías de Fanon, Cesairé y otros integrantes del Tricontinental y multiforme grito del anticolonialismo de mediados del siglo XX, con ello se está apuntando a que es otro el lugar de enunciación cuando la "victimización del sistema" se encara desde un ámbito mundial. Por otro lado, en relación con la pragmática trascendental de la segunda generación, Dussel saca el tema del consenso de su encarcelamiento formal y, sin eludir que en política eso quiere decir legitimidad, plantea el asunto de la exclusión del hablante y de sus déficit de argumentación exigiendo hacer de ello un problema material (de "pretensión de verdad") y no meramente formal. Colocar estos asuntos en las nuevas formulaciones permitieron a nuestro autor hilvanar un discurso filosófico con aspiraciones sistemáticas que en su última etapa se ha concentrado en elaborar una "política de la liberación" (Dussel, 2007 y 2009) que no sólo se limita a señalar la negatividad del sistema sino que al reconocer ciertos momentos en que prevalece la crisis de hegemonía de la totalidad sistémica vigente, mira las posibilidades de un nuevo consenso crítico, que pueda

construir una nueva totalidad, sobre la base de una nueva y legítima estatalidad, pues de la acción política se miran alcances estratégicos y no se cancelan sus pretensiones en el momento de emergencia acontecimiental (como parece ser el caso de otras ontologías políticas disidentes del orden capitalista).

Al lado de este tipo de interpelación crítica, que a lo más granado del discurso europeo se enuncia desde una de las tantas epistemologías sureñas, se mira como de muy pocos alcances la deriva teórica que expresa el programa actual al seno del Instituto de Investigación Social de Francfurt, y no sólo se ve afectado por la prevalecencia de una impronta eurocéntrica, sino aquejado de un franco endogenismo en el diálogo que se promueve. Esta vocación de pensamiento que busca justificarse como crítico pero que es incapaz de detectar su sello eurocéntrico (la que ha de ubicarse, en ciertos trayectos, transitando también los rumbos de la primera generación de los teóricos de Francfurt), se coloca, por ejemplo, ya lo decíamos, de un modo muy peculiar ante los problemas del presente, y ante lo que ubica como problemático y sustancial de este tiempo presente. Es así que más recientemente, quiere cobrar vida o despliegue por vía de una serie de investigaciones que conectan al paradigma de la modernidad con los procesos de aceleración social y a la crítica de ésta como la defensa de una serie de estrategias de vida en que se plasme la "ralentización" de aquellos. Hartmut Rosa, entre otros, aspiraría a viabilizar la existencia de una especie de cuarta generación de la escuela de Francfurt, hermanada en su opinión más con la primera generación que con los autores que le precedieron como integrantes de la tercera generación, porque en su opinión el sí está dando cuenta de condiciones de la praxis social que se enclavan en la acción material, por técnica, y en vertiginosa transformación, como sello más íntimo del ser moderno. Su teoría de la aceleración social (Rosa, 2011) pretende ganar el escenario justo cuando desde otros planteamientos,

como decíamos más arriba, se registra, por muy diversas razones, la culminación de dicha tradición.

Los enfoques que se reconocieron como pertenecientes a esta corriente de pensamiento, de un tiempo hacia acá, creemos haber demostrado, parecen exhibir una especie de agotamiento o limitación y ello por dos razones: la primera, que su compromiso efectivo con la crítica de la sociedad burguesa (el cual se efectúa cuando el nicho privilegiado de este programa sociocultural está experimentando su proyección hacia la barbarie y el exterminio humano bajo el fascismo) se centró en el señalamiento de que la racionalidad al interior del sistema sucumbe por su aprisionamiento en cuanto "razón instrumental". La segunda, porque dicha escuela de pensamiento ha derivado hacia un paradigma (el de la "acción comunicativa") que resulta ajeno a las formulaciones primeras de sus planteamientos fundadores. Sus limitaciones no surgen de la paulatina sustitución de las categorías de la crítica de la economía política por una jerga terminológica propia de las disciplinas sociológica, económica o moral, o perteneciente al psicoanálisis freudiano, tampoco corresponden a una infructuosa conversión de lo que por filosofía social era entendido en su tiempo intentando conducir ésta hacia un programa de investigación social, pero suficientemente fundamentado en trabajo empírico, o en no colmar las posibilidades de construir un materialismo interdisciplinar, puesto que ésta es todavía una meta en que las muy variadas propuestas de intervención sobre lo real (sea desde las ciencias de lo social, de la materia o de la vida) se hallan involucradas, el riesgo en este último caso es que la búsqueda de completud o el anhelo de abrazar la complejidad termine por construir sistemas (de pensamiento) que rehúyen la condición de criticidad, porque efectúan un acto sacrificial de la noción de sujeto. La "teoría crítica" para ser tal intenta eludir toda tentativa que haga de ella una conversa del funcionalismo sistémico o le refuncionalice al acotarla a pequeños rincones del

mundo en cuanto todo, por el contrario, apuesta en todo caso y bajo cualquier situación a que el viviente humano experimente la capacidad de elevarse a condición de ser como sujeto, lo que constituye una ruptura en la atadura invisible de este régimen social que le condena a estar como persona cosificada.

Ello, por principio, nos exige preguntarnos acerca del significado actual de la expresión "teoría crítica". Algunos autores han enunciado esto como una cuestión ineludible. Es el caso, por ejemplo, cuando se sostiene que en el mundo actual habiendo tanto por criticar no se entiende porque no se dispone de una "teoría crítica" acorde al calado de tales problemas (Boaventura de Sousa Santos), o bien cuando se sostiene la necesidad de efectuar una "reconstitución del pensamiento crítico" (Franz Hinkelammert), o se le defiende, al discurso crítico, en tanto expresión condensada de que, pensar (prácticamente) el proceso revolucionario es una revolución en el proceso de pensar (Bolívar Echeverría). Para otros esto se expresa en otorgarle un espectro más amplio a lo que se calificó como teorización crítica, ampliando su radio de acción hacia aquellos trabajos heterodoxos y diversos ignorados por la tradición (Eduardo Subirats), o bien estableciendo una especie de traslado desde el proyecto de Francfurt (una vez agotado éste) hacia los diversos discursos en que se comenzó a vislumbrar la posibilidad de un filosofar propio como filosofía de la liberación (Enrique Dussel). Por nuestra parte, lo enunciamos de manera provisoria y al modo de una sentencia dilemática: "antes y después de la teoría crítica está América".

En nuestro caso, importa mucho señalar que la construcción del enfoque emergente, el que asocia modernidad con colonialidad (Quijano, 2014, Gandarilla 2012 y 2014), y que intenta operar un relevo de sentido, ocupa como espacio de su despliegue el abundamiento de lo que se ha dado en llamar la "geopolítica del conocimiento" y por ello hace parte de las críticas a la impronta eurocén-

trica del pensamiento. En términos de la evolución del pensamiento latinoamericano podríamos distinguir el desdoble del nuevo enfoque, en el primer siglo xx, con Martí y Mariátegui como sus figuras emblemáticas y en el segundo siglo xx, con una pléyade de autores que se articulan alrededor del grito anti-colonial de factura antillana de mediados del siglo xx hasta la teorización crítica de la dependencia. El giro de-colonial acompaña ya (en su teoría y en su práctica) a las luchas que la región vive desde los inicios de su siglo xxi.

Con el curso de los siglos en que va dominando el programa socio-cultural de la modernidad, desde su lógica productora (el capitalismo) y la proyección que gobierna su despliegue (la colonialidad), a través de la sujeción de otros entendimientos de la realidad y de la vida de las gentes, se encarama este proyecto (el moderno occidental) como el dispositivo en que encarna la racionalidad, y en tal desmesura se rompe con la diversidad epistemológica del mundo, porque se ha colocado en inferioridad, también, la modalidad toda en que los otros conducen y asumen el curso de su existencia. Las labores de conquista no lo fueron sólo de territorios y colectividades también de imaginarios y culturas. Hay, pues, en la consumación de la racionalidad científica como única forma de acceder al conocimiento del mundo un gran despropósito y cierta ingenuidad, pues la ciencia despliega en el curso de su historia una relación ingenua con formas de conocimiento que considera ingenuas. Tal *hybris*, tal desmesura sitúa al saber científico *per se* por encima de todo otro tipo de saber (y no de acuerdo a los resultados y propósitos que tal modo de intervención sobre la realidad postula y posibilita).

La cuestión no se reduce a indicar desde dónde se piensa y argumenta (la "*hybris* del punto cero", el lugar desde el que se mira pero que es no visto, al decir de Santiago Castro-Gómez), sino más importante aún, se abre a señalar un modo en que se pretende elevar una

particularidad –la perspectiva europea, occidental– en interpretación universal. Tal construcción de sentido, con pretensión universal, se asienta en la combinación entre razón ilustrada, modernidad y capitalismo, no ve en ello un patrón de conquista y colonización sino de conquistas del saber, autónomo e ilustrado. Esto se resume bien en el propio proyecto kantiano de la ilustración. El ideal ilustrado es la conquista de un tipo de subjetividad, la moderna, que ya desde Kant se da en estrecha combinación entre modernidad y racionalidad. Este proyecto hará crisis y no sólo por los holocaustos y los exterminios sino porque ya en su impronta está el ser la forma más eficaz para el desarrollo del capitalismo, para propiciar el modo en el que la razón instrumental se erija en hegemónica dentro de tal cometido de modernidad-racionalidad. Este es un modelo en el que la promesa de recuperación de la socialidad perdida, en una especie de ejercicio de genuina racionalidad, estaría dada por un señalamiento de conducirse con empatía (lo es en el caso de Kant y su imperativo categórico), no es así, sin embargo, ya en la teoría crítica que nace en 1923 con el texto clásico *Historia y conciencia de clase* de Lukács, pues ahí la posibilidad de darle racionalidad plena a este sistema se juega en la "posibilidad objetiva" que da la consciencia de clase. En el pasaje de Marx hacia la teoría crítica de la sociedad, la mediación la aporta Lukács, al entender que se requiere de una perspectiva disolvente de la dualidad entre parte y todo (o entre trabajo y capital), disolución que, y en ello acierta Lukács, sólo puede ser dada de manera práctica, el problema es que el autor húngaro no registra que, en tal dualidad también influyó y lo hizo desde muy pronto (tan temprano como desde que se estableció el mercado mundial), la lógica de la colonialidad.

Si bien es cierto que no puede objetarse un ápice a lo que nos propone Bolívar Echeverría, con relación a que "ningún discurso que aspire a decir algo de interés sobre la vida contemporánea puede prescindir de la dimensión

crítica" (Echeverría, 1995: 143), si podemos sugerir un cierto matiz con relación al alcance que se trasluce en su apreciación de la relación entre un determinado modo que se adjudica a la criticidad y una cierta lectura que se defiende de la modernidad. Mientras Bolívar Echeverría plantearía una muy robusta seguridad en cuanto a que la complementariedad entre dos situaciones (primera, no hay nada más típicamente moderno que el modo capitalista de reproducción de la riqueza social, y, segunda, el contenido más esencial que define a la modernidad es el capitalsimo) "hacen de la teoría crítica del capitalismo una vía de acceso privilegiada a la comprensión de la modernidad" (Echeverría, 1995: 139), podríamos proceder con algo más de sospecha a como lo hace el gran filósofo ecuatoriano y sus herederos intelectuales con relación a que, en el momento en que lo que signa al tiempo de la historia reciente, es la agudización y profundización en la crisis de la modernidad ello podría estar significando también una puesta en crisis de la propia teoría crítica de la que actualmente disponemos y en tal sentido esto se ha de vivenciar como necesidad de creación, de restitución o de relevo en tal cuerpo configurador de criticidad, en el entramado de sus conceptos (ellos mismos cargados de valores institucionales con que se cargan las estructuras del saber y que ya llevan inscrita una geopolítica del conocer) en el lugar de enunciación y la articulación de los lugares (*topos*), de los sujetos que enuncian (*anthropos*) y de los conceptos desde los que o en los que representan su decir (*tropos*), que no es sino un modo de significación de sus culturas y su vida material.

Lo que en el fondo del debate se halla, sobre lo vigente o no de la(s) teoría(s) crítica(s) de la sociedad, no toca solamente a la noción de criticidad, sino al sujeto de esa crítica. Sujeto que no se encuentra, en exclusiva, donde la anterior teoría pretendía buscarlo (el trabajador de fábrica, la clase obrera organizada, el partido proletario), y que no habría de encontrarlo justamente porque el

sujeto revolucionario es el que hace la revolución, y ya en lo que tuvo que decirnos el siglo XX sobre este asunto, fue suficientemente ilustrativo como para quitarnos la expectativa de que la revolución ocurriese en Europa y al modo canónico en que se imaginaba debiera ocurrir, ésta se dio, cuando hubo de darse, en las "extremidades del cuerpo social capitalista", en socialidades periféricas de predominancia campesina y bajo articulaciones nacional-populares.

Para el caso de nuestra época estos procesos de adquisición de conciencia y de incremento en las composiciones de clase llamadas a revolucionar la sociedad acontecen en los intersticios o márgenes que el autómata capitalista en su profundización, ampliación o intensificación abre como nuevos campos de lucha: sujetos que se activan en respuesta al agravio que les indigna y les moviliza por demandas sectoriales, por reivindicaciones de alcance local, de pueblos y culturas originarios, de afectación ambiental, de autonomías políticas, de autogestión económica, de autodeterminación soberana, de bloques históricos nacionales, y estatalidad popular emergente, neohegemónica, dicho de manera más precisa contra-hegemónica, y anti-imperialista.

El sujeto no desapareció o fue abatido; siempre fue otro, "el otro" para una cultura política y una teoría crítica incapaz o no habituada para reconocer la otredad. Hoy, el pedido a ese sujeto, el llamado a que se haga presente, lo verá estallar, desde una cierta postura política inmanentista, o en la "múltiple monadología" (que en su aceleración es capaz de detener en el "tiempo ahora", la homogeneidad de un orden rapaz que en tiempo lineal o real esquilma por diversos frentes y coloca en inseguridad la existencia de propios y extraños) o en "multitudes territorializadas" (que resisten el embate incólume de fuerzas acumulativas de capital, extractivas de recursos, privatizadoras de bienes públicos). Desde otras disposiciones ante lo político se mira con mayor potencialidad, o se le confiere más am-

plitud de horizonte, o capacidad de acción a coaliciones de fuerzas, a procesos convergentes que en secuencia o diacronía a la destitución de hegemonías neoliberales pretenden construir nuevos órdenes instituyentes y, sobre la base que da la emergencia constituyente (cuya única garantía es la permanencia en el tiempo de la sincronía alcanzada por el acuerdo de movimientos políticos, que es plural y es diverso), avance en consolidar, inaugurar, o dotar de nuevos sentidos a una estatalidad que restituya la posibilidad de un "vivir bien", o un "buen vivir" de esas mayorías que llevan décadas viendo laceradas sus condiciones de existencia. Una nueva estatalidad capaz de viabilizar las autonomías en lo plurinacional, lo autonómico en el nuevo sentido de "lo universalizable" que se alcanza democráticamente y no por imposición; capaz también de dar un nuevo significado a lo político por tener en su base una eticidad emergente enclavada en un sentido de comunidad pluritópica, dialógica, plural e incluyente.

Hoy, que para algunas interpretaciones el panorama se ofrece tan sombrío y tan falto de alternativas, servirá también mirar de nueva cuenta hacia la "otra historia", la subterránea y que se da a contrapelo del poder, y hacia otras temporalidades, las de los grandes ciclos y las de los arrebatos acontecimientales, no muy distintos debieron haber sido los escenarios y las coyunturas de aquellos que se echaron a cuestas (en el remoto pasado o en el siglo XX que se nos fue) la transformación de un mundo que se presentaba invivible. A eso apostamos.

Referencias bibliográficas

Adorno, Theodor W., et. al. 1972. *La disputa del positivismo en la sociologia alemana* Barcelona: Grijalbo.

Badiou, Alain. 2009. *Teoría del sujeto.* Buenos Aires: prometeo libros.

Bonβ, Wolfgang. 2005. "¿Por qué es crítica la Teoría Crítica? Observaciones en torno a viejos y nuevos proyectos" en Leyva, Gustavo (ed). *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*, Barcelona: Anthropos-UAM-Iztapalapa.

Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel 2007 (compiladores). *EI giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 308 pp.

Césaire, Aimé. 2006 [1950]. *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid: Akal.

Dubiel, Helmut 2000. *La teoría crítica: Ayer y hoy*. México: Plaza y Valsés-UAM-Iztapalapa.

Dussel, Enrique. 2005. "Desde la exclusión global y social (algunos temas para el diálogo sobre la teoría Crítica" en Leyva, Gustavo (ed). *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*, Barcelona: Anthropos-UAM-Iztapalapa.

Dussel, Enrique. 2007. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid: Trotta, 587 pp.

Dussel, Enrique. 2009. *Política de la liberación. Volumen II. Arquitectónica*, Madrid: Trotta, 542 pp.

Eagleton, Terry. 1999. *Marx y la libertad*, Bogotá: Norma.

Echeverría, Bolívar. 1995. *Las ilusiones de la modernidad*, México: UNAM-El equilibrista.

Fanon, Frantz. 1999 [1961]. *Los condenados de la tierra*, Navarra: Txalaparta.

Fanon, Frantz. 2009 [1952]. *Piel negra, mascaras blancas*. Madrid: Akal, 372 pp.

Fromm, Erich. 2012. *Obreros y empleados en vísperas del tercer Reich: un análisis psicológico-social*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Gandarilla Salgado, José G. 2012. *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*, Barcelona, Anthropos-ceiich-unam.

Gandarilla Salgado, José G. (Coord.) 2014. *América y el Caribe en el cruce de la modernidad y la colonialidad*, México: ceiich-unam.

Hinkelammert, Franz. 2008. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, México: Dríada, 260 pp.

Honneth, Axel. 1991. "Teoría crítica" en Giddens, Anthony, Jonathan Turner, et. al. *La teoría social, hoy*. México: Ediciones Partria.

Horkheimer, Max. 1931. "*La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigación Social*". Disponible en http://santiagocastrogomez.sinismos.com/blog/wp-content/uploads/2012/01/la-situaci%c3%93n-actual-de-la-filosof%c 3%8da-soc ial-y-las-tare as-de-un-instituto-de-investigaci%c3%93n-social2.pdf

Horkheimer, Max. 2000 [1937]. *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós.

Horkheimer, Max. 2002. *Crítica de la razón instrumental*, Madrid: Trotta.

Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno. 2001. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta.

Jan Ryn, Zdzislaw y Stanislaw Klodzinski. 2013. *En la frontera entre la vida y la muerte: un estudio sobre el fenomeno del "musulman" en el campo de concentración*, México: Paradiso.

Lefebvre, Henri. 2013. *La producción del espacio*, Madrid: Capitán Swing.

Marx, Carlos y Federico Engels. 1962. *Escritos económicos varios*. México: Grijalbo.

Postone, Moisehe. 2006. *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Barcelona: Marcial Pons.

Mészáros, Itsván. 2001. *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición*. Caracas: Vadell Hermanos, 1152 pp.

Postone, Moishe. 2007. *Marx reloaded. Repensar la teoria critica del capitalismo*, Madrid: Traficantes de Sueños.

Quijano, Aníbal. 2014. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Selección y prólogo a cargo de Danilo Assis Clímaco; Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

Rosa, Harmut. 2011. "Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada" en *Persona y sociedad* (Universidad Alberto Hurtado), Santiago, Vol. Xxv, Núm. 1, págs. 9-49.

Santos, Boaventura de Sousa. 2012. "Introducción: las epistemologías del Sur" en CIDOB (org.), *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer*. Barcelona: CIDOB Ediciones, 9-22.

Vilas, Carlos. 2013. *El poder y la política. El contrapunto entre razón y pasiones*. Buenos Aires, Biblos.